

# 善と存在の置換について

——トマス・アクィナスの自然主義的倫理学——

---

野 邊 晴 陽

本論文では、トマス・アクィナスによる「善」と「有」との置換説が彼の倫理学においてもつ意味を検討する。スタンプとクレッツマンはこれをメタ倫理的な理論として捉え、それに基づいてアクィナスの倫理学を自然主義だとした<sup>1)</sup>。アクィナスにおいて「ある (est)」とは、実在物がもつ実在性そのものであり、同時に人間の認識の第一原理にも相当する。それゆえ、置換によって「よさ」が「ある」に基礎づけられ、そうして評価する者の主観を離れるなら、自然主義であるとの判断は妥当であろう。さらに、アクィナスにおいて置換説は超範疇概念 (transcendentia) 論というかたちで精緻化されているが、これに基づきアールツェンは「共通の学」としての形而上学が置換説を軸に倫理学を基礎づけているとし、二つの学の一体性を強調する<sup>2)</sup>。

これらは、新自然法論 (New Natural Law Theory) への応答と位置づけることができるだろう。事実を記述する命題からの規範的命題の直接の導出を批判し、形而上学に対する倫理学の自立 (autonomy) を説くその陣営は、ヒュームやベンサムに始まる自然主義批判、および法実証主義の興隆に対して、アクィナスの思想に立脚しつつ新たな自然法論の

---

1) E. Stump & N. Kretzmann, "Being and Goodness," S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca-London: Cornell UP, 1991, pp. 98-128.

2) J. A. Aertsen, "Thomas Aquinas on the Good: The Relation between Metaphysics and Ethics," S. MacDonald & E. Stump (eds.), *Aquinas's Moral Theory, Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca-London: Cornell UP, 1999, pp. 235-253.

展開を試みたフィニスらの1980年代の議論に端を発する<sup>3)</sup>。比較的新しいとはいえこの40年で発展し多様化した新自然法論の論者の中で<sup>4)</sup>、本論文では、以下の二つの理由からローンハイマーの議論に注目する<sup>5)</sup>。第一に、彼が20世紀以降のメタ倫理学や法哲学の視点からアクィナスを論じているからである。倫理的な善性の基礎づけを問題にするならば、それが特に20世紀以降のメタ倫理学的な問題設定である限りで、上述した事実命題からの規範命題の導出の問題（いわゆる「自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy)」）は避けられない。しかし、スタンプとクレットツマン、およびアールツェンの議論はあくまでテキスト解釈にとどまる一方、フィニスらの新自然法論は、現代に通用する法哲学理論の立ち上げを目指すものであり、必ずしもアクィナス研究の枠組みには収まらない。ローンハイマーは両者の間で、新自然法論の現代的な問題意識に従いつつ、より綿密なテキスト解釈に基づいた研究を展開していると言われる<sup>6)</sup>。第二の理由は、彼による倫理学の位置づけとその理由である。彼は解釈の一環としてアクィナスの倫理学が形而上学から独立していると主張し、そのうえ置換説をその根拠としている。それゆえ、ローンハイマーによる理解の検討を手掛かりにアクィナスの倫理学自体の性格とそこでの置換説の役割を考察し、アクィナス倫理学が自然主義と言われ

3) J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, New York: Oxford UP, 2011 (1st ed., 1980). ただしこの「新しい」解釈は次のグリゼの研究に始まるとフィニス自身が述べている。cf. G. G. Grisez, “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, Questions 94, Article 2,” *Natural Law Forum* 10 (1965), pp. 168-196. (repr. in: A. Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976, pp. 340-382).

4) J. Crowe, “Natural Law Beyond Finnis,” *Jurisprudence* 2 (2011), pp. 293-308.

5) M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Wien: Tyrolia Verl., 1987, esp. pp. 39-42 (English transl. *Natural Law and Practical Reason*, transl. by G. Malsbary, New York: Fordham UP, 2000).

6) ローンハイマー自身が、フィニスらの研究から多くを学んだことに言及する一方で、新自然法論が歴史的なトマス解釈としては不正確であると述べている。“Einleitung,” Rhonheimer, *op. cit.*, p. 17; cf. W. F. Murphy, “Introduction,” M. Rhonheimer, *The Perspective of Acting Person, Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, ed. W. F. Murphy Jr., Washington, D.C.: CUA Press, 2008, pp. xv-xvi. また高橋によれば、2000年代までのローンハイマーの研究は原文解釈に中心が置かれていた一方、それ以降はより実践的な法哲学の領域にその研究を進めている。高橋広次「前理性的自然本性の道徳的意義——ローンハイマーの自然法観」『南山法学』第32巻、2009年、pp. 217-251, esp. p. 251.

うるのか、どのようなしかたで自然主義的なのかを明らかにしたい。

本論文は主に三節から成る。第1節では、『神学大全』第1部第5回第1項における「端的な有/限定的な善」と「端的な善/限定的な有」の二段階の区別とローンハイマーの解釈を整理する。アクィナスは、各段階の内部でのみ置換が成立し、端的な有と端的な善が置換されるわけではないとする。これについてローンハイマーは、前者を事物ないし実体的存在の領域、後者を働かないし付帯的存在の領域と理解し、そこに二つの領域の断絶を読み込むことで、倫理学の形而上学からの独立をアクィナス解釈として主張する。ところが同第1-2部第18問第1項では、確かに事物の善悪と行為の善悪が別個の体系として論じられている一方、両者が同じように理解されるとも述べられている。そこで第2節では、同項主文の記述を検討し、二段階の置換の区別は実体と働きの領域の区別と一致するわけではなく、むしろ二つの領域それぞれに二つの段階が認められることを示す。しかしこの解釈においてもなお、ローンハイマーの主張する「断絶」は、解消されたわけではなく、行為の領域の内部に移動しただけに見える。つまり、行為の領域における「端的な有/限定的な善」が何らかの実体的存在として残り、結局これは倫理的な意味をもたない可能性がある。それゆえ置換説の含意を、超範疇概念論を通じてさらに検討し、これを補助線として行為の「実体的存在」の倫理的意義の有無を明らかにする。最後に、議論全体をまとめたのち、アクィナスの倫理学がどのようにして自然主義であるかについて短く述べ、結びとする。

### 1 実体の領域と行為の領域の「断絶」

上述の「自然主義的誤謬」批判を回避すべくフィニスが目指したのは、思弁理性と実践理性の区別であった<sup>7)</sup>。大前提と小前提に「～べき」という語が含まれない場合、論理的に、帰結にも「～べき」は含まれ

7) Finnis, *op. cit.*, pp. 33-48; id. "Natural Law and the "is"- "ought" Question: An Invitation to Professor Veatch," *Catholic Lawyer* 26, 1981, pp. 266-277; Aquinas: *Moral, Political, and Legal Theory*, New York: Oxford UP, 1998, pp. 86-94; cf. C. Paterson, "Aquinas, Finnis and Non-Naturalism," C. Paterson & M. S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, Aldershot-Burlington: Ashgate, 2006, pp. 171-193.

えない。事実命題から規範命題は直接導出されないのだから、両者を司る知的能力も区別されねばならない。それゆえ、事実に関して認識ないし判断する思弁理性の働きとは独立に、実践理性が経験の反省というしかたで規範について考察するのだと理解される。したがって、実践理性の第一原理が何らかの事実認識に還元されることはなく、人間本性に関する哲学的な洞察から規範が導出されることもない。ローンハイマーも、新自然法論の流れを汲む論者として上のような理解に与する。彼の場合、倫理的善性を「存在の充実 (plenitudo essendi)」すなわち働き (actio) によって達成される人間の究極的な完成と見る<sup>8)</sup>。そしてこうした働きは「本性を超えた、本質の原理を超えた」領域で成立するものとされる<sup>9)</sup>。彼の言う「本性の領域」とは端的な生成 (generatio simpliciter) による実体的存在の領域であり、他方で「働きの領域」とは限定的な (secundum quid) 生成によって完成される付帯的存在の領域である。さて人間の場合、後者は理性的な選択によって実現される自由の領域でもあるから、必然性のもとで考察する形而上学の対象は前者に限定される。かくして倫理学は、形而上学と袂を分かつことになる。

そしてこの断絶の証左の一つが、置換にまつわるアキナス自身の記述である。

「善」と「有」は実在 (res) に即して同一であるが<sup>10)</sup>、概念 (ratio) に即してのみ相違する。このことは次のように明らかになる。すなわち「善」という概念は、或るものが「欲求されうる (appetibile)」という点において成り立つ (だからこそ哲学者は『倫理学』第1巻で善を「万物が欲求するもの」だと述べているのである)。さて各々のものは、完成されている (perfectum) 限りにおいて欲求されうることは明白である。つまり万物は自らの完成を欲求するのである。他方で、各々のものが完成されているのは現実態 (actus) にある限りでのことである。ここから、或るものは有である限りで

8) Rhonheimer, *op. cit.*, p. 37 sqq.

9) Rhonheimer, *op. cit.*, p. 41.

10) “ens”や“bonum”について、名称ないし概念を指すと思われるときは「有」「善」と、また実在物を指すときには引用符なしで訳出する。

善であることが明白である。というのも、上述のことから明らかであるように、存在することは全ての実在物の現実態性 (actualitas) だからである。以上から、「善」と「有」が実在に即して同一であることは明白であるが、「有」が示さないところの「欲求されうる」という概念を「善」は示すのである<sup>11)</sup>。

万物は自らにとって善であるものを欲求するが、その対象は何らか「完成したもの」のはずである。他方、現実にあるものはいわば「現実にある」という基準を満たす限りでの完全性をもっている。さて、この「現実にある」ことを意味するのが「有」という語である一方、「完全性をもつ」ことを意味するのが「善」という語である。したがって「善」という語と「有」という語は、両者が意味する概念こそ異なるが、それを通して表示している実在的な事態は実質上、同一である<sup>12)</sup>。

しかしやはり、例えば「ソクラテスがいる」と言うのと「ソクラテスは善人だ」と言うので表現される事態が同じだというのは暴論にも思われる。これに対しアクィナスは、有と善の両方における「端的な」と「限定的な」の区別を提案する<sup>13)</sup>。つまり、善と有は実在に即して同一でありつつ概念に即して相違するのだから、或るものが「端的な有」でありつつ同時に「端的な善」であるわけではない。上で見た通り「有」は何かが現実態にあることを指す。この「現実態」とは、可能態との関係で理解されるものである。それゆえ、可能態にあるだけのものから区別するための第一の基準となるものに従って<sup>14)</sup>、或るものは「現実態に

11) *ST I, 5.1, co.* : “bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in *I Ethic.*, dicit quod bonum est *quod omnia appetunt*. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.” なお以下原文はレオ版に基づき、和訳は筆者による。

12) cf. *SCG, I, c. 37; III, c. 3.*

13) *ST I, 5.1, ad1.*

14) 原文 “secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum.” について、2 節め冒頭の “secundum quod” を 2 語めの hoc のみ

ある」と理解されるわけだが、これは各々の実在物の実体的存在 (esse substantiale) ないし第一現実態 (actus primus) に他ならない。ここから、各々のものは、自らの実体的な存在によって「端的に存在するもの (simpliciter ens)」すなわち「端的な有」と呼ばれることが分かる。他方で、或るものは付加された現実態によって何かに即して (secundum quid) すなわち限定的に存在している。例えば「白い」ことは、すでに現実態にある実体に付加され、それに依存するかたちで存在する。ところが「善」は、こうした付加される現実態として、「完成されたもの」という概念を、したがって「最終的なもの (ultimum)」という概念を示す。それゆえ最終的に完成されたところのものが「端的に善であるもの (bonum simpliciter)」すなわち「端的な善」と呼ばれるのである。他方で、もつべき最終的完全性を未だもたないものは、実体として現実態にある限りでの或る何らかの完全性しかもたず、それゆえ「限定的な善 (bonum secundum quid)」と呼ばれるにとどまる。

ローンハイマーが注目するのは、ここに見出される「相容れなさ」である<sup>15)</sup>。「有」と「善」が語としては置換されうるとはいえ、存在するのは何であれ端的に善であったり、全ての善性が端的に存在に還元されたりするわけではない。むしろ、「善だ」という言明は何らかの完全性を意味表示しているが、実体的存在も現実存在している限りでは現実的存在者として或る基準を満たし「完成している」のだから、何らかの善性をもつと言うことができるにすぎない。図式的に示せば、実体としての存在は「端的な有」かつ「限定的な善」であり、また完全性としての存在は「限定的な有」かつ「端的な善」である。「有」と「善」の置換は二つの組それぞれの内部でのみ成立し、組同士は相容れない。この相容れなさこそが、本性の領域と働きの領域の断絶を表している。

さらに、行為の善悪が論じられる『神学大全』第1-2部第18問では、事物の類、種、付帯性、目的それぞれに基づく善性になぞらえるかたちで、行為の善悪がその存在性、対象、状況、目的の四項目で分析されているが、上の「相容れなさ」に基づくなら、人間的行為が行為として存在する限りでもつ「類的」な善性は限定的な善性であり、行為の倫理性

---

が受けると読む。

15) Rhonheimer, *op. cit.*, pp. 51-60.

に関わらないと考えられる<sup>16)</sup>。実際にアクィナスは、同問第5項で人間的（倫理的）行為の善悪はその「対象が理性に適合するかしないか」に従うとしたあと、第6項では、人間的行為が意志的行為に他ならないが、意志は、それ自体が目的（finis）を対象とする働きでありつつ、その目的への到達のために他の行為を行使する限りで、人間的行為の善悪は目的に基づくことを論じている。目的や具体的な行為の対象は自由な選択のもとにある（だからこそ倫理的善悪が問題になる）のだから、人間的行為の善悪は、「類的」な善性を土台としつつも、やはりそれにかかわらず定まると考えられる。

こうした見解に対しアールツェンは、同じ18問に基づき、確かに事物と行為の善悪は別個の体系として論じられているが、両者いずれも共通の方法論によって分析されていることに注目すべきで、この方法論こそが形而上学と呼ばれるのだと強調する<sup>17)</sup>。行為が存在論的に分析されていることの指摘とも言えるだろう。事物の存在論的な構造になぞらえた分析は「共通の学（scientia communis）」たる形而上学の方法であり、むしろ倫理学はそこに包括されるのである。しかしこの反論も、倫理学の自立を志す陣営の根本的な誤読を指摘できていない。置換説がもつ「相容れなさ」の意味するものを説明できないからである。対論の強調点は実体的存在の領域と働きの領域の断絶であり、その結果として両者を扱う形而上学と倫理学も断絶する。行為が存在論的に理解され、それによって事物と行為が共通の方法論で考察できたとしても、その行為の実在性は結局のところ倫理性とは無関係だということになってしまう。他方で、ローンハイマー的な解釈に従うならば、そもそもアクィナスが行為を事物の存在論的構造になぞらえて分析し、とりわけ「類的」な善性について論述した意図が不明瞭になる。もし行為の「類的」な善性が倫理的な善性として認められないとアクィナスが考えていたならば、そうした分析自体が不要になると思われるからである。それゆえ次節では、アクィナスによる行為の「類的」な善性の記述を検討し、彼の意図

16) cf. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz: Matthias Grünewald Verl., 1964 (2nd ed., Hamburg: Mainer, 1980), pp. 184–186.

17) Aertsen, *op. cit.*, pp. 245–247; id. *Medieval Philosophy and the Transcendentals, The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996, pp. 319–326.

を考察する。

## 2 存在の充実性と人間的行為

目下問題の『神学大全』第 1-2 部第 18 問の冒頭で、アキナスは次のように述べる。

行為 (actiones) における善と悪については、事物 (res) における善と悪について語られるのと同様に (sicut) 語られねばならない。というのは、各々の事物は、その事物がそうであるような働きを生み出すということによる。さて、事物においては、各々は存在を分かちもつ (habet de esse) 限りで善を分かちもつ。というのも、第 1 部で言われた通り、「善」と「有」は置換されるからである<sup>18)</sup>。

ここでの「行為 (actiones)」は、理性と意志に関わる限りでの人間的行為 (actio humana) ではなく、人間が行いうる行為ないし働き一般であることには留意されたい。さて、ここでは二種類の相関関係が提示されている。まず、行為の善悪と事物の善悪が「同様に語られる (loqui)」のは、事物のあり方が働きのあり方に相関するからだという<sup>19)</sup>。これが第一の相関関係である。つまり、働きは存在論的に実体のあり方に依存するのである。ここから、アキナスが行為の善悪と事物の善悪を全く別質のものと考えてはいなかったことが分かる。さらに、存在を分かちもつぶんだけ善をも分かちもつと言われる。これが第二の相関関係である。「分かちもつ (habet de)」とは「部分的にもつ」ことを意味し、存在性と善性は、完全であるにせよそうでないにせよ、比例する関係にある。ここでアキナスが、善性は存在性に基礎づけられると考えていたことは明らかであろう。そしてその理由として、置換説が持ち出される。したがって、事物と行為が連続的に理解されることで行為が存在論

---

18) *ST I-II*, 18.1, co. : “de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus: eo quod unaquaque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur, ut in Primo dictum est.”

19) cf. *ST I*, 76.1, co. ; 89.1, co.



的に分析されることが可能になり、さらに存在と善性の置換によって事物と行為の善悪の体系的理解が可能になるのである。次にアキナスは、上の引用に続けて「存在の充実性 (plenitudo essendi)」に言及する。

さて、神のみが、自らの存在の充実性の全体を、或る一かつ単純なもの (aliquid unum et simplex) に即してもつが、他方でそれ以外の各々の事物は、それらに適合した存在の充実性を様々なもの (diversa) に即してもつ。ここから、或る事物においては、或る点に限っては存在をもつが、しかしその事物に定められた (debita) 存在の充実性に対してその事物には何か欠けている、ということが生じる。例えば人間の存在の充実性には、魂と身体から何らか複合されたものであり、認識や運動の能力と器官全てをもっていることが求められる。それゆえ、もしこれらのうちいずれかが或る人間に欠けていたとしたら、彼の存在の充実性について、彼には何か欠けている<sup>20)</sup>。

重要なのは、ここでの文脈上「存在の充実性」が、第二現実態ないし働きの領域を含まず、実体的存在の領域での完成のみを指していると思われる点である。というのも、ここで出ている人間の例は、その倫理性や死後の見神などには触れず、「人間である」ことの完成について述べているからである。さらにここでは、神の単純性と人間ないし被造物の複合性が対比されている。それゆえ、被造物の存在の充実性の観点ないし基準である「様々なもの (diversa)」とは、複合性という不完全さのゆえに生じるものである。すなわち、各々に固有の充実性を実現するために満たすべき条件が複数あり、そのぶんいずれかを欠く可能性が生じるのである。ただし、諸条件のうちどれかが欠けていても、例えば「人

20) *ST I-II*, 18.1, co. : “Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex: unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus: unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse.”

間である」ことが剥奪されたりはせず、何らかの「悪い部分」をもつ人間だと言われる。つまりここで、人間としての「存在の充実性」は、「人間である」ための条件ではないのである。そうでなければ、盲目の者は人間でないことになる。これに対して神はもちろん、単純なのだから満たすべき条件は一つ（すなわち「現実態にある」こと）のみであり、また完全なのだから実際にそれは満たされている。

したがって、実体的な存在にも段階があることになる。人間ならば、欠けがあろうとなかろうと、人間として存在する限りでの存在と、諸条件全てを満たした完全な実体としての存在の二段階である。そしてこの構造は、上で見た第1部第5問での置換の説明に一致する。アキナスが同問で言う「端的な完成」とは、本節で引用してきた第1-2部第18問の文脈で言えば、実体として人間であるために必要な条件を全て満たしていることであり、これに対して「限定的な完成」とは、そうした必要条件を、障害をもっていたり年少であったりするためにいくらか欠いてはいるが、やはり一個の人間として存在していることを指す。ここまでの実体に関する論述を、アキナスは次のようにまとめる。

しかるに、「善」という概念（ratio）には、「存在の充実性」自体が属しているのだから、定められた存在の充実性について或る事物に何か欠けていたならば、端的に善だとは言われず、むしろ有である限りで限定的に善である。ただし、第1部で言われたように、端的に有であり、限定的には有でない、とも言われうるのである<sup>21)</sup>。

ここでさらに、「有」という語の含意についても注意しなければならないことが分かる。「端的に有である」ための存在は、具体的な「何か」としての存在である。言い換えれば、ここでの「有」は抽象的な普遍有（ens commune）や「存在者」一般ではなく、具体的に「～である」と述定されているものである。つまり、捨象されたかたちで、何にせよ具

---

21) *ibid.* : “Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens: poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in Primo dictum est.”

体的な何らかの本質をもつ有が予め想定され、状態の如何にかかわらず  
当のそれとして存在しているのが「端的な有 / 限定的な善」である段階  
であり、相応しい諸条件を完備した完成形が「端的な善 / 限定的な有」  
の段階である。

最後にアクィナスは、ここまでの論述を行為に応用し、次のように述  
べる。

以上から、全ての行為 (actio) は、存在を何らか分かちもつ限り  
で善性からも分かちもつが、人間的行為に定められているところの  
存在の充実性について、そこに何か欠けている限りで、善性をも  
欠き、悪だと言われる。例えば、理性に即した一定の量や、定めら  
れた場所等々がそこに欠けている場合のように<sup>22)</sup>。

行為の善悪を扱うべく始まった同項主文のうち、行為について直接述  
べているのは最初の一文とこの引用部分のみである。そして、ここで存  
在の充実性に比定されているのは「人間的行為」それ自体である。上の  
実体の例に引きつけて言うならば、何であれ何らかの行為と呼ばれうる  
ものが「(状態はどうあれ何らかの) 人間」であり、人間的行為が「(諸条  
件を完備した実体としての) 完全な人間」である。何であれ人間が行い  
うることは、行為としての存在をもち、それに比例した限定的な善性をも  
つが、それが完備すべき諸条件を満たしたとき初めて「人間的行為」と  
呼ばれ、人間的行為の倫理性の土台となる「類的」ないし実体的な善性  
が備わるのである。

かくして、ローンハイマー的な置換説の理解にも変更が迫られる。  
「存在の充実性」にせよ「端的な善性」にせよ、これらは事物の実体性  
の内部のみで言われることができ、第二現実態までを含めた意味での事  
物の究極的完成を必ずしも意味しない。またそれゆえ置換説上での「端  
的な」と「限定的な」の区別からくる二つの領域の「相容れなさ」は、

---

22) *ibid.* : “Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala: puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.”

実体の領域と働きの領域、さらに形而上学と倫理学との断絶を意味することもない。しかし他方で問題も残る。行為の実体的な善性が倫理的領域においてもつ意味が明らかになっていないのである。それゆえ最後に、置換説の考察を通じて、行為の実体的善性について考察する。

### 3 目的の概念と現実態性

「置換 (conversio)」とはそもそも、アリストテレス論理学の術語であり<sup>23)</sup>、命題の主語と述語について言われるものである<sup>24)</sup>。つまり置換されるのは厳密には「語」同士なのである。また、そうして問題になる「語」は、直接には知性認識の内容としての概念 (ratio) を表示するが、他方でこの概念とは実在物 (res) の類似として知性が受け取ったものである。或る語は、概念を通じて、いわば間接的に実在物を意味表示するのである<sup>25)</sup>。それゆえ、置換される語同士が「実在に即して同一かつ概念に即して相違する」というのは、通常は語の相違が概念と実在の二つの相違を含むことを前提にしている。

さて「有」とは本来、『真理論』第1問第1項にある通り「知性が、最もよく知られるものとして第一に懐念するところのもの、また、それに向かって全ての懐念を分析するところのもの<sup>26)</sup>」であり、またこの名称は『存在する』という現実態 (actus essendi) に由来する。懐念 (conceptio) とは、知性が外界の事物を受容する働きであり、対象の事物の現実態に動かされることで現実化する。すでに現実態にあるものによって初めて或るものは現実化するから、認識の働きの対象も何らかのしかたで現実態になければならない<sup>27)</sup>。他方でこの認識対象としての実在物は、個々の被造物として、各々の形相ないし本性が定める或る限度の内で現実存在している。したがって、被造物の最大公約数であり、

23) 原語は“ἀντιστροφή”である。アリストテレス『分析論後書』第1巻第13章(78a27)；cf.『形而上学』第11巻第3章(1061a15-17)。

24) cf. 野邊晴陽「『よい』とはどういうことか——トマス・アクィナスの超範疇概念論に基づいて」『日本カトリック神学会誌』第29号, 2018年, pp. 41-58。

25) *In Perih.*, c. 2. cf. *ST I*, 13.1, co.; *SCG*, I, c. 30.

26) *De ver.*, I.1, co. : “illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens (...)”

27) cf. *ST I*, 84.2, co.

また人間の認識の働き of 動者となるのは、第一に「『存在する』という現実態」に他ならない。そしてこれこそが、「有」という語が厳密に意味するものである。一方「善」ないし「よい」は、通常は形容のために言われるから、「白い」「大きい」などと同様に何らかの付帯性であるように思われるかもしれない。例えば、「白い人 (homo albus)」の概念は「人 (homo)」の概念に「白い (album)」の概念が付加されて生じるが、同時に実在的にも或る人に「白さ」という付帯性が付加されている限りで、概念と実在の両局面で同じ付加の構造が見出される。善と有の置換とは、こうした構造が両者には成り立たず、付加は概念の局面でのみ生じている、という主張である。

この「概念のみによる相違」については、『真理論』第 21 問第 1 項によれば、否定 (negatio) が概念的関係 (relatio rationis) のいずれかの付加によって可能だという。結論から言って、「善」が「有」に付加するのは後者である。例えば、知 (scientia) はその対象なしに存在しえないが、対象自体はそれについての知の有無にかかわらず存在する。このとき、知の存在が対象に依存する限りで、知は対象に実在的關係をもち、他方で対象は、その存在を当の知に依存しないから、知に対する関係は概念的なものだとされる。つまり概念的関係とは、完成させるもの (perfectivum) が完成されるもの (perfectibile) に対して有する関係である。したがって「善」も、何かを完成させるものだけということになる。すなわち、およそ「有」と呼ばれるものは、現実態にある限りで他者を完成させる目的 (finis) となりうる。それゆえ「善」は、「完成するもの」として他の存在者に対する概念的関係をもつ。同第 1 問第 1 項には、「善」は人間の魂がもつ「欲求への合致 (convenientia ad appetitum) を表現する」とある。ここでは具体的に完成されるものとして人間の魂が想定されているのである。知性の完成は、知性の側からみれば知性自身の認識への欲求が満たされることである。以上から、置換説において「有」は、厳密には「現実態にあること」を表現している一方で、「善」は、そうした現実態性を「他者を完成させよう」という概念的関係に着目して表現しているのである。他者を完成させようものとは、完成されるものにとっては欲求されるべき目的である。これは「善」の概念 (ratio) に他ならない。

以上から、善と有の置換が成立するのは、両者を「現実態」という形而上学的な概念を通じて捉えるときであり、善性が存在に還元されるのは、存在が「現実態にあること」と理解される限りにおいてである。現実態性に基づいて初めて、実体であれ行為であれ「存在する」と言われうるものが、その価値や目的性に結びつくのである。ここから明らかな通り、行為の「実体的」善性は、そこに到来する倫理的善性の土台となりつつ、その行為が目的となるに相応しく、価値あるものでありうることを示している。

## 結 語

ここまで、アクィナスの「善」と「有」の置換説が「端的な」と「限定的な」の区別によって二重化していることの含意を検討してきた。置換されるのは「端的な有」と「限定的な善」もしくは「端的な善」と「限定的な有」の組であり、端的なもの同士は置換されないとするアクィナスの記述に、新自然法論の流れを汲むローンハイマーは実体の領域と働きの領域、ひいては形而上学と倫理学との断絶を見出した。こうした解釈に対し本論文では、『神学大全』第 1-2 部第 18 問第 1 項の本文で展開される詳細な事物の善性の記述を検討することで、「端的な有 / 限定的な善」と「端的な善 / 限定的な有」がいずれも実体の領域と働きの領域の両方で成立するものだという解釈を提示した。アクィナスにおける置換は、単なる「ある」と「よい」の同一視ではない。むしろ、何らかの事物が単にあることから究極的な完成に至るまでの段階性を含意する、やや複雑なものである。

さらに、置換説そのものとも言える超範疇概念論を通じて、行為がもつ「類的」な善性の意義も明らかにした。行為が行為である限りでもつ存在は、現実態性を軸にした置換によって何らかの目的になりうることを保証している。以上のように、アクィナスの行為論においては、事物と働きが、また存在と善性が、現実態という共通言語によって相互に翻訳され、一体のものとして理解されている。

かくして、アクィナスの解釈として非自然主義的な倫理学を提案する

ことは不可能であると思われる<sup>28)</sup>。事実が行為の動機づけとなりうることを示す限りでアキナスの倫理思想は確かに自然主義的だが、新自然法論的なアキナスの再構築によって克服が目指された「自然主義的誤謬」は、そもそもアキナスの思想には含まれていなかったと言えるだろう。

\* 本研究は、JSPS 科研費（18J14372）の助成による研究の一部である。

---

28) cf. Paterson, *op. cit.*, esp. pp. 177–182.